

## Tradición contra novedad, o las antinomias de la España Liberal

Pedro García Guirao\*

A propósito de ANTONIO RIVERA GARCÍA, *Reacción y revolución en la España Liberal*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2006, 355 pp.<sup>1</sup>

1. *Reaccionarios contra revolucionarios. Historia de las Cruzadas del siglo XIX*. Para ayudar a nuestra imaginación a proyectar una idea rotunda y sintética sobre lo más importante del período de la Historia de España (también de Europa) que se extiende por todo el siglo XIX, podríamos utilizar diferentes elementos, si bien creemos pertinente empezar con el que sigue: Poco antes de abril de 1876, aprovechando la publicación del primer número de la revista *La Defensa de la Sociedad*, se reunieron una serie de personajes como Bravo Murillo, Arrazola, Cánovas del Castillo, Nocedal, Ríos Rosas y algunos otros. En el programa que daría comienzo a dicho evento se podía leer: «Al presenciar lo que en Europa acontece, una involuntaria pregunta se escapa de los labios: ¿se aproximan los tiempos bíblicos con tan tremenda magnitud descritos en el Apocalipsis? Una asociación vasta, astuta, invasora, aparece en medio de las naciones»<sup>2</sup>.

Casi no es necesario decir que esa asociación vasta, astuta e invasora a la que se referían nuestros reaccionarios no era otra que el anarquismo, el comunismo, el republicanismo y, por defecto, todo aquello que era calificado por ellos como «pensamiento liberal». Para estos autores existía una conexión directa entre el pensamiento revolucionario y la maldad en su rostro apocalíptico. Cuantas más revoluciones hay en el mundo, dicen ellos, mayor es el signo de que el mal ha conquistado terreno, mayor es el símbolo de que el

---

\* Licenciado en Filosofía, profesor de español en diversas escuelas de idiomas en Praga e investigador independiente, prepara su tesis sobre la ministra anarquista Federica Montseny dentro del contexto de la Guerra Civil española. E-mail: [pegagues@gmail.com](mailto:pegagues@gmail.com)

1 A partir de aquí citaremos esta obra como *RR*, seguida de la página correspondiente.

2 Recogido por D. ABAD DE SANTILLÁN, *Historia del movimiento obrero español I. Desde sus orígenes a la restauración borbónica*, Zero, Madrid, 1968, p. 159.

anticristo anda entre nosotros<sup>3</sup>. De este modo, el deber de la reacción, ayer y hoy, era y es localizar un freno para esa aceleración de los tiempos, era y es evitar el vértigo que produce el Apocalipsis revolucionario. Schmitt parece haber encontrado un lenitivo contra la revolución en sus teorías sobre el *Katechon*. «*Katechon* no sólo hace referencia a un orden, el imperio medieval, que impide la emergencia del anticristo, sino también al Estado hobbesiano, cuya principal función consiste en evitar esa forma secularizada del fin de los tiempos que es la guerra civil o revolución»<sup>4</sup>.

A ese viejo espíritu reaccionario se le viene a enfrentar otro revolucionario merecedor de igual estudio. Dicho enfrentamiento es recogido en este excelente libro en el que se describe y analiza un período trascendental en nuestra historia, que se abre con la revolución de 1808, que llevará a asentar sus inestables principios en la Constitución de Cádiz, y que se cierra con el fin de la I República que, a su vez, significa el definitivo divorcio entre los movimientos obreros y quienes practican la democracia del republicanismo liberal. Así, la I República, o mejor dicho, su caída: «Probablemente era el último acto de la unión que, durante una buena parte del siglo XIX, se había producido entre el movimiento obrero y la democracia. Desde entonces, otros partidos y asociaciones, a la izquierda del republicanismo liberal, serán los que monopolicen la lucha por la emancipación de las clases productoras» (RR, p. 348). Pero hasta llegar a este momento histórico hace falta analizar las etapas o la historia conceptual por la que pasó la España liberal. Liberal, al menos en lo que se refiere a sus discursos, como nos lo advierte el autor con estas palabras: «En las páginas que siguen tengo muy presente el hiato que existe entre la historia de los discursos políticos y la historia de los hechos e instituciones sociales, políticas, económicas etc.» (RR, p. 16). En cuanto a su estructura, el estudio se divide en tres grandes bloques temáticos que condensan los grandes acontecimientos del siglo XIX español: revolución liberal hasta el 49, reacción contra el parlamentarismo liberal, y revolución demócrata como última fase de la revolución liberal. Veamos por tanto cada una de estas partes.

2. *1812 y los inicios de la tradición liberal*. A primera vista, la de 1812 es presentada como la Constitución que habría de romper de un modo revolucionario con el pasado, ensalzando el espíritu libre del ser humano hasta un grado hasta entonces inimaginable, no obstante, esa interpretación histórica deja de lado un problema crucial. El problema se refiere a que existió una

---

3 Cf. F. DUQUE (ed.), *El mal: irradiación y fascinación*, Ediciones del Serbal-Universidad de Murcia, Madrid, 1998.

4 A. RIVERA, «La secularización después de Blumenberg», en *Res Publica* 11-12 (2003), p. 114.

gran polémica en relación al supuesto ejercicio revolucionario de dicha Constitución. Este aspecto es llamado el de «la controversia planteada en torno a la novedad de la constitución de Cádiz» (RR, p. 38). Dicha controversia es analizada por Rivera en términos duales. Por un lado, estarían los partidarios de la tradición o también llamados realistas quienes, «lejos de propugnar una ruptura revolucionaria, defendían la vigencia de las antiguas leyes fundamentales en cuyo carácter estamental u orgánico veían un serio obstáculo contra el despotismo» (RR, p. 39). Para estos autores, la Constitución de Cádiz después de todo, no tenía mayor sustento que la religión católica y la historia de la monarquía hereditaria; así, en consecuencia, no habría ruptura con el pasado. Por otro lado, estarían los liberales que, reconociendo el carácter revolucionario de esa constitución, habrían optado por no imprimir inquietud al pueblo y al resto de las clases basando toda su fuerza en principios abstractos. La solución para ellos estaría en la «constitución de un discurso histórico capaz de legitimar los evidentes cambios introducidos por la nueva ley fundamental» (RR, p. 42). Ese soporte teórico vendrá principalmente de la mano de dos importantes teóricos: Martínez Marina (un liberal moderado) y Agustín de Argüelles. Son ellos quienes advierten que la tradición histórica (la del Fuero Juzgo, Partidas, Fuero Viejo, Fuero Real, Ordenamiento de Alcalá, Ordenamiento Real y Nueva Recopilación), está presente en dicha constitución en cuanto a su sustancia aunque resulta plenamente novedosa «en el orden y método de su disposición» (RR, p. 50). En este tira y afloja entre tradición y novedad se producen constantes disputas que recogemos ampliamente en los siguientes términos: «Conciliar revolución y tradición se convierte en aquel momento casi en una quimera. El liberalismo doceañista no puede creer completamente en la tradición, en la necesidad, del lento progreso, o, al menos, no puede ser en este aspecto tan coherente como el pensamiento reaccionario. Para los liberales no es cierto, como indica Donoso que sean legítimas exclusivamente las instituciones tradicionales, las confirmadas por la historia. Pero, al mismo tiempo, son realistas —como indica al final de sus lecciones Ramón Salas— que sólo a fuerza de constancia, energía y tiempo pueden arraigar los principios liberales, y más cuando el pueblo está escasamente preparado y acostumbrado a una pésima legislación» (RR, p. 51). Como se nos dice aquí, si asimilar la novedad por el pueblo quiere decir obedecer voluntariamente, para ello se necesitan unos principios que, intencionada o inintencionadamente, al final, rompen con la tradición. ¿Qué principios son históricamente novedosos? Una escueta enumeración de ellos: soberanía nacional, separación de los poderes políticos, posibilidad de reforma de la constitución, defensa de los derechos individuales (naturales, universales y previos a toda constitución artificial) y limitación de los derechos políticos (propios de quienes ostentan la ciudadanía), libertad tanto de imprenta como de religión o culto, esto últi-

mo con ciertos titubeos por miedo a una guerra civil que, como es sabido, se prorrogará hasta el 1936.

Ampliamente ofendidos por la reducción del poder monárquico, los realistas y los liberales más conservadores impregnarán España de críticas y ataques contra un sistema que, en su opinión, en nada podía mejorar el histórico régimen monárquico. Conscientes de estos puntos, el ciclo político siguiente, el de los partidos moderado y progresista de la Monarquía de Isabel II, se dedicará a elaborar una política reformista, muy poco original y sin la fuerza de la novedad imprimida por los liberales doceañistas. Rivera condensará estas ideas como sigue: «La soberanía nacional, el desacuerdo con el senado de los privilegiados, la restricción de las prerrogativas reales, la responsabilidad efectiva de los ministros, la extensión de los derechos políticos a un mayor número de individuos, la independencia de ayuntamientos, alcaldes y diputaciones con respecto al gobierno, la defensa de la milicia nacional, el reconocimiento del carácter absoluto de los derechos individuales como la libertad de imprenta, la propiedad, la libertad de conciencia, etc., o la defensa del jurado, son principios políticos que el progresismo hereda en cierto modo del doceañismo. Desde el punto de vista de las ideas políticas no aporta nada especialmente nuevo» (RR, p. 19).

Isabel II, idealizada en un primer momento por los liberales como símbolo bondadoso e inocente, terminará provocando numerosas agitaciones sociales e inestables cambios políticos que pondrán en evidencia su ineficacia para gobernar, dejando el país en manos de los moderados durante diez años, de 1844 a 1854. Éstos, los miembros del Partido Moderado, intentarán pacificar los ánimos de unos y otros a través de una ambigua teoría del justo medio que, evidentemente, no consiguió ningún triunfo político ni social. «No es otro el espíritu del siglo: el justo medio entre la estabilidad de las antiguas monarquías y el progreso de los gobiernos liberales, entre el principio religioso y monárquico heredado de nuestros antepasados y la libertad de los moderados» (RR, p. 96). Idea del justo medio que, en opinión tanto de la izquierda como de la derecha, tiene una finalidad evidente: «[...] la consideran una simple excusa para obtener el poder absoluto» (RR, p. 101).

A partir de estas desavenencias con la monarquía se inicia un período progresivo de desencanto o más bien de divorcio entre pueblo y gobierno. Por ello, «comenzó a difundirse entre estos sectores la idea de que era necesario cambiar el sistema de propiedad y de organización social; y llegaron a España las influencias de los primeros pensadores del socialismo utópico. Frente a la monarquía, para muchos aparecía la república como la forma más justa y racional de gobernar»<sup>5</sup>. Pero en este tiempo, esas ideas revolucionarias tenían un freno radicalmente reaccionario que describimos a continuación.

---

5 GRUPO CRONOS, *España: siglo XIX*, Anaya, Madrid, 1995, p. 24.

3. *Los tradicionalistas: El espíritu cristiano contra la ilegitimidad de los tiempos modernos.* Tal y como hacíamos ver al principio de estas notas, para los tradicionalistas, el auténtico mal del siglo XIX<sup>6</sup> no es otro que el triunfo de las ideas liberales importadas esencialmente de Francia y Estados Unidos: «El liberalismo, con su política anticlerical, que había minado el principio de autoridad, y su injusta distribución de las riquezas, que había provocado el empeoramiento de la condición de los pobres, era para los reaccionarios del siglo diecinueve el verdadero responsable del caos político y de la cada vez más inminente revolución social» (RR, p. 161). Frente al liberalismo y su corrupta definición de la libertad, encontramos en primer lugar, según el autor, una definición de la libertad católica un tanto especial. Especial puesto que: «Frente a la teoría revolucionaria que acaba asociando la libertad con el derecho subjetivo y con el autodomínio y poder de los ciudadanos, el concepto católico subraya la relación, por paradójica que parezca en principio, de la libertad y la obediencia o la subordinación» (RR, p. 163), es decir, libertad sí, pero para obedecer. Todo ello resulta un tanto paradójico mas, en realidad, dicha teoría es correcta si como José de Torres Flores, en 1788, proponemos dos tipos de libertad, la ilimitada (la que corresponde a Dios) y la limitada (la que corresponde a los hombres, imperfectos, incapaces de hacer nada bueno sin ayuda de leyes, de frenos, de obediencia).

El segundo punto clave de los tradicionalistas es el que se refiere a la teología de la historia: «El objetivo de su anti-liberal y católica filosofía de la historia consiste principalmente en contrarrestar la filosofía *racionalista* que afirma la completa liberación del hombre con respecto a la divinidad, y la más absoluta autonomía de la ciencia y la técnica modernas. Para el pensamiento contrarrevolucionario, la filosofía de la historia, en tanto considera a la divina providencia la razón última de los acontecimientos históricos, se transforma en una verdadera teología de la historia» (RR, p. 172). Quizá esta teología de la historia contenga lo más representativo del tradicionalismo español del siglo XIX puesto que en ella es fácil ver cómo nos movemos entre verdaderos sacerdotes políticos y guerreros capaces de declarar una cruzada contra el enemigo liberal. Teología que, por otro lado, obedece a una providencia divina, esto es, que todo lo que sucede tiene su fin divino, incluso el acontecimiento del Apocalipsis en la tierra: la revolución, el mal satánico. «El mal comienza cuando el hombre juega a ser dios y quiere acelerar el tiempo a través de las revoluciones —un medio esencialmente violento— para conseguir, emulando la inmediatez divina, el fin de la unidad. El hombre que imita el poder absolu-

---

6 Cf. P. CEREZO, *El mal del siglo. El conflicto entre Ilustración y Romanticismo en la crisis finisecular del siglo XIX*, Biblioteca Nueva-Universidad de Granada, Madrid-Granada, 2003.

to de Dios se convierte en lo contrario de éste: en un ser satánico que desprecia la tradición y quiere cambiar rápidamente a los hombres con la violencia, con la fuerza física, y no con la progresiva educación moral» (RR, p.178). El revolucionario, por tanto, contiene la semilla satánica, es un pecador soberbio seducido por la idea del poder ilimitado. La semilla satánica de ese ser tiene múltiples rostros; sin embargo, el más peligroso, en opinión de los reaccionarios, es el del panteísmo moderno de los Proudhon y de los Pi y Margall<sup>7</sup>. Este último autor hablaba de *la unidad en la variedad* de un mundo corrupto, porque la unidad era el hombre y la variedad el mundo, un mundo imperfecto, temporal, que Donoso, como buen católico, detesta. Para él, lo que hay que hacer es reducir la variedad a la unidad, o dicho de otro modo, tomar ejemplo de Dios (unidad) para intentar limitar nuestras pecaminosas voluntades (variedad) a través de su providencia, y esto porque: «Si Dios se convierte en el exclusivo fin del género humano, resulta evidente que el conjunto de acciones desplegadas en el tiempo sólo podrán adquirir sentido y apreciarse su unidad, más allá de su enorme variedad, cuando todos los acontecimientos se expliquen de acuerdo con la providencia divina» (RR, p. 177). La traducción de esta teoría a un lenguaje político viene a decirnos que el modelo de la Iglesia (unidad de criterios en la variedad humana) debería utilizarse en la organización de la sociedad frente al revolucionario parlamentarismo liberal que sólo promueve división y enfrentamiento.

El tercer punto esencial es el de la crítica del parlamentarismo liberal. Influidos por los tradicionalistas franceses como De Maistre o Bonald, los reaccionarios españoles veían en el parlamentarismo una institución corrupta que acabaría arruinando al país. En opinión de ellos, el parlamentarismo adolece de serios problemas dada su naturaleza pecaminosa y corrompida por la revolución, esto es, por el mal mismo. Frente a él: «Sólo medidas audaces, *exageradas*, completamente católicas, radicalmente opuestas al racionalismo liberal, pueden contener la revolución y salvar la sociedad» (RR, p. 217). Por decirlo en términos médicos, el parlamentarismo liberal padece diferentes tumores que deben ser literalmente extirpados, de lo contrario, España, Europa, el mundo entero, estarán heridos de muerte. Esos tumores son diagnosticados a continuación por los reaccionarios: a) El primer problema tiene que ver con la contradicción entre los principios liberales y la realidad en que ellos gobiernan. Para Balmes, por ejemplo, el liberalismo no sería tal cosa en cuanto a que, en realidad, siempre tiende al despotismo ilustrado: *todo para el pueblo pero sin el pueblo*. En consecuencia, la supuesta soberanía popular no sería

---

7 «El federalista español comete de este modo el mayor de los pecados católicos: desconoce y destrona al soberano divino, y en su lugar eleva a la criatura humana hasta la cumbre del poder. *Homo sibi Deus*, tal es la consigna de los nuevos tiempos» (RR, p. 184).

más que una mentira transitoria para acceder al poder y una vez allí gobernar a espaldas del pueblo. La elección en términos reaccionarios sólo plantea dos opciones en el mentiroso liberalismo, o anarquía o tiranía. «La única posibilidad de escapar a este dilema, anarquía o tiranía, consiste en una política basada en la *reacción*» (RR, pp. 219-220). La reacción es, por supuesto, la solución contra la herejía revolucionaria; es la solución que quiere resucitar a toda costa la España de la monarquía y del catolicismo.

b) Para los reaccionarios, las constituciones liberales no tendrían ningún valor puesto que estarían, por decirlo de algún modo, en el aire, sin raíces históricas naturales. Esta ausencia de tradición en sus principios ideales, esta *novedad moderna* no otorgaría ningún tipo de legitimidad y, por tanto, el pueblo no sentiría tampoco ninguna necesidad de interiorizar la autoridad voluntariamente<sup>8</sup>, teniendo los supuestamente liberales que hacer uso de la violencia para conseguir obediencia. Citando a Balmes se comprende perfectamente en qué sentido los tradicionalistas sentían una verdadera fobia por el espíritu hereje que se desprendió de la revolución de 1812: «Jaime Balmes ve en la sustitución de la constitución histórica de los pueblos por un texto artificial el principal vicio de las constituciones modernas españolas, todas las cuales han heredado los defectos de su progenitora, la de Cádiz. La constitución sancionada en 1812, a la cual se quería «imprimir el sello de la inmortalidad», ha despreciado las seculares tradiciones hispánicas y por ello no ha sido más que ‘el juguete de los caprichos de la fortuna’: ‘apenas nacida, murió de mano airada; resucitada en 1820, otra vez, y en breve, pereció de muerte violenta; y cuando volvió a resucitar, en 1836, ya no fue para vivir, sino para demandar los honores de la sepultura’» (RR, p. 222). Artificiosidad y novedad comparecen ante el tribunal reaccionario como las dos partes de un mismo mal: la política impía.

c) Otro pecado del pensamiento liberal es el haber introducido la inestabilidad política y las consiguientes luchas internas dentro del país, con la invención de un sistema novedoso y por ello viciado, el parlamento liberal. En ese parlamento y, en opinión de los tradicionales, existen partidos políticos que crean una división constante frente a la unidad que siempre representa y ha representado el poder del monarca. «Los partidos políticos llevan a las cortes la división de la sociedad, y el gobierno liberal, sea del partido moderado o del progresista, queda reducido —en palabras de Aparisi— a un ‘gobierno de pandilla’. Falta entonces un auténtico gobierno nacional que represente,

---

8 Para los reaccionarios, en esa interiorización radicaría todo el poder del catolicismo y de la Iglesia. Y esto porque: «El poder político del Catolicismo no reside en los medios de poder económicos o militares. Independientemente de éstos, la Iglesia posee ese *Pathos* de la autoridad en toda su pureza», en C. SCHMITT, *Catolicismo y forma política*, Madrid, Tecnos, 2001, p. 23.

como hizo en el pasado la monarquía católica, la unidad, la homogeneidad, de la nación española» (RR, p. 223). Esta es una razón que por así decirlo hace referencia a la ideología, a la teoría; sin embargo, existe otra razón más pragmática para detestar el sistema de los partidos políticos. Esa razón, no es otra que la económica: «Aparisi, para quien ‘la cuestión política se ensalza estrechamente con la económica’, defiende en sus discursos la necesidad de extirpar ese clientelismo político y *empleadomanía* a los cuales van unidos los partidos liberales, cuyas numerosas fracciones, con el objeto de obtener un ministerio, han de prometer servicios, proteger afiliados, aumentar prosélitos, crear nuevos empleos o recargar tributos. Al final de este escandaloso proceder —nos dice el diputado contrarrevolucionario—, resulta que ‘los presupuestos siempre están en alza, aunque casi siempre está en baja la moralidad’» (RR, p. 226). El descontento reaccionario causado por el parlamentarismo liberal, no obstante, no queda en esas dos críticas, la ideológica y la económica, sino que va directamente contra uno de los principios elementales de la democracia: el sufragio universal, es decir, el traslado de las cuestiones políticas a la mayoría, a la multitud, al número<sup>9</sup>. La finalidad política, efectivamente, es la de escuchar al pueblo en sus problemas y tratar de resolverlos, ahora bien, el parlamento liberal no es la solución: «En la monarquía tradicional y cristiana se impone el gobierno de la razón, el de los ciudadanos más virtuosos y sabios, mientras que en la monarquía liberal, donde rige el principio de la mayoría, gobierna la despótica voluntad del número» (RR, p. 226), nos advierte Aparisi y Guijarro. La élite, la minoría de elegidos, los sacerdotes políticos encargados de organizar al descarriado rebaño, en consecuencia, piensan que el pueblo jamás puede tener la razón porque no está preparado ni educado para ello. Por ese motivo, el empeño de la democracia liberal no conduce a otra cosa que a la dictadura del número.

---

9 Esa crítica contra la democracia del número no es exclusiva de los reaccionarios españoles del siglo XIX. Así, por ejemplo, vemos como el célebre anarquista gallego RICARDO MELLA (1861-1925) realiza la misma crítica en su panfleto: *La ley del número*, Ateneo Libertario Ricardo Mella, A Coruña, 2000. En él se afirma, entre otras cosas que: «A la gran superstición política del derecho divino de los reyes, dice Spencer, ha sucedido la gran superstición política del derecho divino de los parlamentos. «El óleo santo —añade— parece haber pasado inadvertidamente de la cabeza de uno a las cabezas de muchos, consagrándolos a ellos y a sus derechos.» [...] La mayoría de los habitantes de un país tiene el derecho de reglamentar la vida política, religiosa, económica, artística y científica de la masa social. Tiene el derecho enciclopédico de decidir sobre todas las materias y disponer de todo a su leal saber y entender. Tiene el derecho de afirmar y negar cuanto le plazca a cada instante, destruyendo al día siguiente la obra del día anterior. En política, dicta leyes y reglas a las cuales no es permitido escapar. En economía, determina el modo y forma de los cambios, reglamenta la producción y el consumo y permite o no vivir barato, según su voluntad del momento. En religión, pasa sobre las conciencias e impone el dogma a todo el mundo bajo penas severas y mediante contribuciones onerosas. En artes y ciencias, ejerce el monopolio de la enseñanza y el privilegio de la verdad oficial» (p. 5).



d) A pesar de todo, existe un mal peor que todos los que se han señalado hasta ahora y que sintetiza de qué modo España, con las novedades importadas principalmente de Francia, camina sin remedio hacia el Apocalipsis, hacia la guerra civil que ha de devastarlo todo. Ese mal máximo es un híbrido satánico llamado *catolicismo liberal*, peor que la propia revolución. Se prefiere aquí una revolución al modo americano o, mejor dicho, angloamericano en la que la religión era un asunto incuestionable, intocable sobre el que no cabía la impiedad frente a la atea revolución francesa, profanadora de toda tradición y dictadora de novedosos principios artificiales donde Dios ha sido sustituido por el soberbio hombre. Aun así, mezclar revolución y religión es tenido, como acabamos de decir, como una incoherencia, como una esquizofrenia de lo más peligrosa: «En opinión de los reaccionarios, los católicos liberales son aquellos que no han hecho nada por condenar el crimen de la desamortización ni por evitar la reducción del trono a la impotencia. En realidad, luchan por el 'injusto medio' y llaman exageración a 'la fidelidad en seguir la doctrina y la cruz de Jesucristo'» (RR, p. 231).

Después de analizar las cuatro críticas principales que los reaccionarios tienen que hacerles a los liberales, a continuación son presentadas dos claras actuaciones liberales en las que, en opinión de los reaccionarios, aparece la impiedad de semejante ideología: «La desamortización y la eliminación del diezmo suponen para los tradicionalistas la expresión más clara de la política anticlerical del liberalismo. Política profundamente contradictoria, pues sirve para acelerar el proceso revolucionario que arrastrará consigo las mismas fortunas que ha creado la desamortización» (RR, p. 232). Si la intención era básicamente poner en manos privadas bienes comunales, eliminar las deudas del Estado y crear un balance positivo en las arcas del Estado, lo cierto es que dicho proceso acabó generando consecuencias indeseables. En opinión de Flórez Estrada y Claudio Moyano, la desamortización liberal fue un gran desastre para la modernización y el enriquecimiento del país debido a que las tierras requisadas pasaron a terratenientes y a la burguesía urbana, mientras que se deberían haber arrendado a largo plazo directamente a los campesinos que habrían sido quienes habrían mejorado tanto sus vidas profesionales como la maltrecha economía del país. «A todo ello se debe unir la disolución moral provocada por la desamortización y las corruptelas observadas en la adjudicación de las tierras a los nuevos propietarios. No es, indica Balmes, el bien público, 'la mejora del crédito, lo que se ha buscado con la incorporación de los bienes de la Iglesia al erario', sino el enriquecimiento fraudulento de una minoría» (RR, p. 235).

Por último, las características propias de los tradicionalistas vendrían a resumirse en torno a la llamada Constitución católica. Al describir los problemas más importantes que se daban en la aplicación de la nueva constitución

de 1812, esto es, al hablar del carácter novedoso, revolucionario que se nos dice incapaz de legitimarse en la tradición, en la historia y, por ello, incapaz de inscribirse en las mentes del pueblo, hemos hablado de cómo, en opinión de los reaccionarios, ese tipo de constituciones en nada podían validarse frente a sus propuestas de una Constitución Católica enraizada en las más hondas tradiciones de la nación española, monárquica y católica. Pero, ¿qué hace a esa constitución mejor que una nueva? Varios son los factores que interviene en ello. En primer lugar, Rivera describe el *fundamento místico* de la corona: «Todos los tradicionalistas coinciden en subrayar el fundamento místico de la monarquía. Sin fe, sin el sentimiento derivado de la sanción divina, se convertiría en una institución perecedera como las demás. El tradicionalista Aparisi piensa que el pueblo obedece voluntariamente y no se siente humillado cuando cree que la soberanía viene de Dios» (RR, p. 239). De ahí que el catolicismo aun siendo una religión y no una forma política<sup>10</sup> necesite estar presente siempre en los asuntos públicos gracias a la ayuda y el control de la institución más apropiada y legítima para hacerlo: la Iglesia, con su máximo representante en la tierra, el Papa. Decimos el Papa aunque en realidad este no debería ensuciarse las manos con temas tan mundanos como la política, sería más bien una responsabilidad del monarca, católico, por supuesto, con una dinastía corroborada por la historia, heredada del medioevo. Ya que los tiempos modernos no tienen ninguna legitimidad, nos dicen los reaccionarios, sólo la luz cristiana que tuvo su mayor esplendor en la Edad Media puede crear continuidad, unión frente a las pretensiones rupturistas de los supuestos tiempos modernos. «Ésta es la clave del pensamiento tradicionalista: la continuidad del presente con la sabiduría de la Edad Media, con el tiempo católico por excelencia, y el rechazo de la ruptura moderna» (RR, p. 243). Y para que la monarquía cumpla sus funciones, tiene que ser una monarquía pura, hereditaria, aunque también una característica muy importante, limitada en cuanto a que no pretende ser despótica. Valga como muestra de esta tesis las palabras de Ramón Nocedal: «Ramón Nocedal refleja la posición del tradicionalismo cuando afirma: ‘el rey reina y gobierna’, pero con la condición de que esté asistido por ‘hombres sabios y prudentes’, se someta a las leyes ‘que por igual obligan a los reyes y a los súbditos’, y su poder temporal se halle subordinado a las enseñanzas de la Iglesia para que ‘la voluntad de Dios se haga en la tierra como en el cielo’» (RR, p. 252). Para poner límites al poder del monarca no hay nada mejor que una constitución mixta tradicionalista en la que queden bien definidas los cometidos de cada uno de los cuerpos intermedios que van del rey al pueblo. Uno de esos cuerpos intermedios es el parlamento tradicio-

---

10 A este respecto véase de nuevo, C. SCHMITT, *Catolicismo y forma política*, Tecnos, Madrid, 2001.

nal caracterizado por sus similitudes con la estructura de una asamblea histórica: «En ellos se deliberaba junto al rey sobre las leyes e impuestos; y como estaban representadas todas las clases, así se defendía las ideas e intereses de la nación, en contraste con los congresos liberales en donde sólo se escucha a la minoría del país, la contraria a las seculares costumbres católicas. Aparte del rey, en la asamblea histórica estaban representadas la doble aristocracia y la clase media que encarnaba el principio popular» (RR, p. 255). Conviene aclarar aquí que por clase media se entiende el pueblo rural, el verdadero velador de las tradiciones, ya que, «además, un pueblo agrícola forma una nación conservadora, sosegada, y difícilmente cae en la tentación revolucionaria» (RR, p. 255). En lo que se refiere a la organización externa o física de España, la constitución tradicional defiende la descentralización y el fuerismo como únicas formas de evitar el despotismo institucional, puesto que, de lo contrario, tampoco se tendrían en cuenta las costumbres ni los privilegios históricos que unas regiones han tenido sobre otras. Asimismo, «el privilegio revolucionario por excelencia, la igualdad, es el más opuesto al principio fundamental del regionalismo, la diversidad» (RR, p. 261), y la diversidad tiene la necesidad de gestionarse a través de un gobierno corporativo.

Hasta aquí, por tanto, una de las dos fuerzas que gobiernan la sociedad: la política. Pero la política por la política no es nada o es simplemente un ejercicio retórico al modo liberal, de ahí que se levante necesariamente, al menos para el tradicionalismo, una fuerza capaz de poner límites a la política, a las cuestiones *materiales o físicas* de un país, esa fuerza no es otra que *la represión religiosa*. Para desplegar el poder de la religión, la Iglesia se presenta como la institución adecuada para ello: «La Iglesia aparece en el centro de la cuestión social. Sin ella, nos dice el pensamiento reaccionario, la sociedad y el Estado europeo deben dar por perdida la lucha contra la revolución. Los políticos irresponsables del liberalismo han empobrecido al pueblo y han acelerado la revuelta social del proletariado» (RR, p. 263). La gran acusación de la Iglesia cristiana contra el socialismo y el anarquismo es que no son doctrinas adecuadas para la sociedad, puesto que parten de un error terrible que es creer que los males del pueblo radican en la noción de obediencia, y así, según la reacción, no se hace otra cosa que infundir el caos, el odio, la división, mientras que «el verdadero remedio ha de llegar, sin embargo, del catolicismo» (RR, p. 264). ¿Por qué el catolicismo y sus instituciones son la medicina para los males de la sociedad? Esencialmente porque el catolicismo apuesta por la obediencia, por la *salud moral* que debe practicarse individualmente, si bien también públicamente, esto es, en la esfera de la política. El catolicismo aquí defendido es contrario a los tiempos modernos, corroídos interna y externamente por dos enemigos de la virtud: el dinero y la actividad comercial. Esa incompatibilidad con el Estado moderno nace de los controles eclesiásticos,

centrados en nociones como la virtud, el honor, la obediencia y, lo que es más importante, la autoridad divina. Con la censura eclesiástica se intenta evitar, en consecuencia, la revolución, el laicismo, la tolerancia liberal. Nada puede escapar a su control, ni la educación, ni la política, ni la economía, ni siquiera algo tan aparentemente neutro como las medidas tomadas contra la pobreza: «Los reaccionarios están convencidos de que todas las reformas verdaderamente eficaces para mejorar la situación de los pobres están inspiradas por la virtud de la caridad, es decir, son reformas católicas y deben estar dirigidas por la Iglesia» (RR, p. 268). Y es que después de todo, como señala mejor que nadie A. Rivera, existe una *difícil* —nosotros diríamos imposible, *armonía entre la «nación católica» y el Estado moderno*.

4. *Las propuestas democráticas del republicanismo liberal*. En último lugar está la fase cuya ideología es denominada como *republicanismo liberal*. Libertad, democracia federal y asociación son sus fundamentos; o dicho de un modo más radical, libertad, igualdad y fraternidad, tal y como la Revolución francesa dictó. La tesis fuerte aquí expuesta es, como decimos, la conexión entre republicanismo y liberalismo de los grandes republicanos del siglo XIX: «Defenderé en estas páginas que el republicanismo del siglo XIX, el de los hombres de la democracia y, en especial, de sus tres más importantes representantes, Fernando Garrido, Francisco Pi y Margall y Emilio Castelar, es ante todo liberal. [...] Estos republicanos intentan conciliar ambas tradiciones, la republicana y liberal, por esta razón creo conveniente aplicarles la etiqueta de *republicanismo liberal*» (RR, p. 284). Pese a esa declaración de intenciones, ni siquiera Rivera olvida que la de estos grandes políticos es una ideología tremendamente radical en sus posicionamientos para su tiempo, aunque él la presente como un republicanismo federal en su última etapa, muy cercano al liberalismo más radical y más bien alejado o menos cercano al socialismo utópico y al anarquismo. Esa forma de republicanismo sería liberal, en primer lugar, porque hay una defensa total de los derechos individuales: «Los seguidores de la *democracia* en España van a sostener que los derechos individuales son, en primer lugar, universales o iguales para todos. En segundo lugar, absolutos, porque su única restricción consiste en respetar el derecho del otro, e ilegibles, porque no pueden ser regulados o limitados. El Estado debe conformarse con garantizar a los ciudadanos la satisfacción y práctica de sus derechos» (RR, p. 289). Ahora se entiende mejor por qué nuestros republicanos creen en una verdadera revolución emancipadora, pues, obviamente, los tradicionalistas ni querían ni podían educar ni preparar al proletariado en la asimilación y práctica de la libertad definida hace un instante. La revolución, parecen decirnos, es sólo una consecuencia histórica, una situación de respuesta a la eterna ineficacia perpetuada en el tiempo por la reacción. Por

lo tanto, la revolución aparece en el programa republicano casi como un tema secundario o indirecto, o, mejor dicho, en respuesta a la inoperancia y al atraso tradicionalista cuya máxima estaba en gobernar a España como si no fuese más que una nación del medievo. Dentro de las libertades y de los derechos individuales republicanos caben destacar «los derechos de libre examen, o los de libertad de cultos, de enseñanza y de imprenta u opinión, y los derechos de libertad de acción, o los de libertad de reunión, asociación, industria y comercio» (RR, p. 291), tan revolucionariamente contrarios a la noción de obediencia presentada por los reaccionarios.

Después de analizar el dogma republicano de la libertad, se estudia de qué manera este republicanismo sería liberal en un segundo aspecto, el de la democracia liberal. Se nos dice que, aunque el individuo siempre tiene prioridad sobre la nación, aquel tiene que ser sujetado por la *autoridad*. Pese a ser leído muchas veces exclusivamente a través de un enfoque anarquista, Pi y Margall, por ejemplo, cree en la necesidad de la autoridad, entendida, eso sí, como *autoridad de las leyes*. Para ser más claros, citamos al catalán: «Creo inútil decir que la revolución está hoy representada en los demócratas»<sup>11</sup>. Y la democracia, según Pi, tiene un dogma que conduce a la necesaria autoridad. Ese dogma fue formulado por Feuerbach en los siguientes términos: *Homo sibi Deus* (El hombre es un dios para sí mismo), es decir, la democracia parece apostar por la soberanía absoluta del hombre, por la autonomía de cada inteligencia, por la no-obediencia, y, por tanto, por la libertad caracterizada un poco más arriba. Esto, por supuesto, es un dogma, ya que la democracia, tal y como está fundamentada, se mantiene, no por la soberanía, sino por la fuerza y la autoridad, en este caso de las leyes, frente a la propuesta del contrato. La soberanía frente al contrato es una pura ficción, necesita de algo más importante; necesita de la noción de *pacto federal*. El individuo no es soberano de la sociedad sino de sí mismo, esto es, la soberanía sin pacto federal, sin acuerdo ni consentimiento, no es nada. «La democracia federal se construye, por tanto, sobre los principios políticos del pacto, del libre consentimiento de los sujetos soberanos federados, y de la división de poderes entre las diversas administraciones, desde la municipal a la universal» (RR, p. 302). Para que ese pacto funcione es necesario que se dé en el marco de una *federación republicana*, regulada por el principio pimargalliano de *la unidad en la variedad*: «La federación, devolviendo la vida a la provincia y al municipio, fecundará los gérmenes de riqueza hoy desconocidos; la administración de cada pequeño Estado se acomodará a las circunstancias y condiciones de vida de sus respectivos pueblos, y prevendrá calamidades que hoy no puede impedir la

---

11 F. PI Y MARGALL, *La reacción y la revolución: estudios políticos y sociales*, Anthropos, Barcelona, 1982, p. 246.

inflexibilidad de nuestras leyes. La condición material del país mejorará notablemente; los tributos, reproductivos en su mayor parte, no serán como ahora, un motivo de ruina para los contribuyentes. El pueblo tocará inmediatamente los resultados de sus sacrificios»<sup>12</sup>.

En tercer y último lugar, el republicanismo de estos autores sería liberal en su apuesta por el asociacionismo, por la fraternidad y por la cuestión social. Así, por ejemplo, para Fernando Garrido lo más importante está en luchar para que los derechos individuales de la democracia federal alcancen de lleno a las clases trabajadoras. La desaparición de las clases quizás pueda ser una solución al problema, pero, como decimos, Garrido apuesta primero por dotar a clases menos favorecidas de los derechos políticos, y, después, tal vez las cuestiones económicas dejarán de ser importantes porque todos gozarán de los mismos privilegios. Garrido se limita a repetir algo que la teoría política clásica afirmaba constantemente: «el hombre acuciado por las necesidades sociales carece de la independencia necesaria para participar en la esfera política» (*RR*, p. 337). Esa defensa del asociacionismo le acarreó problemas con los sectores más individualistas de su partido, aunque él siempre se declaró socialista liberal, sin que ello, en su opinión, supusiera nada peligroso para nadie, sino todo lo contrario, suponía escoger lo mejor de cada ideología, porque él «[...] defiende la coincidencia de la emancipación económica de las clases trabajadoras con su emancipación política, de la revolución social con la política, o la utilidad de los derechos políticos para acabar con la dependencia de los jornaleros» (*RR*, p. 337). Al margen de polémicas, la cuestión social planteada en los términos del republicanismo liberal sólo puede ser resuelta con un equilibrio democrático que mantenga la balanza social alejada de dos extremos: socialismo comunista y liberalismo derechista: «La democracia va a presentar el principio de la asociación como una alternativa tanto al socialismo comunista que aboga por la abolición de la propiedad privada, como a la derecha del liberalismo, la denominada escuela de los ‘economistas políticos’, que se caracteriza por su convicción en la fatalidad del pauperismo y del proletariado» (*RR*, p. 343). Todas estas teorías quedarían plasmadas en la Constitución de 1869, la más democrática y avanzada que podía pensarse en Europa, pero tras el período del sexenio revolucionario en el que se redactó, fueron fulminadas muchas esperanzas democráticas, regresando a España la dinastía monárquica y el régimen conservador. El diálogo entre España y Europa se mantuvo, sin embargo, ya no entre potencias iguales. España, pobre y analfabeta, se preocupaba por mantener sus principios tradicionales a cualquier precio mientras el resto de Europa se capitalizaba y ponía sus esfuerzos en las revoluciones científicas.

---

12 *Ibíd.*, p. 272.

A pesar de todo lo dicho, la Historia de las instituciones políticas liberales del siglo XIX ha quedado sin hacer, no porque Rivera no sea un gran profesional sino más bien porque, como él advierte y le pese a quien le pese: «La verdad es que las instituciones políticas, dominadas la mayor parte del tiempo por los conservadores, fueron poco liberales» (RR, p. 16). Los bellos discursos marcharon por un lado mientras que la historia de España, el devenir de los hechos, fue por otro muy distinto. Ésta no es una característica intrínseca al siglo XIX, ya que, a excepción del llamado *Bienio Progresista* (1931-33) de la II República, habrá que esperar hasta después de la muerte de Franco para que las instituciones se democraticen bajo un aspecto monárquico-liberal en la España de las autonomías, esa que recogió, aun declarándose monárquica, unos pocos principios genuinamente republicanos que se extienden hasta nuestros días. Pero esa es otra historia que pronto, sin duda, Antonio Rivera se encargará de teorizar.

